

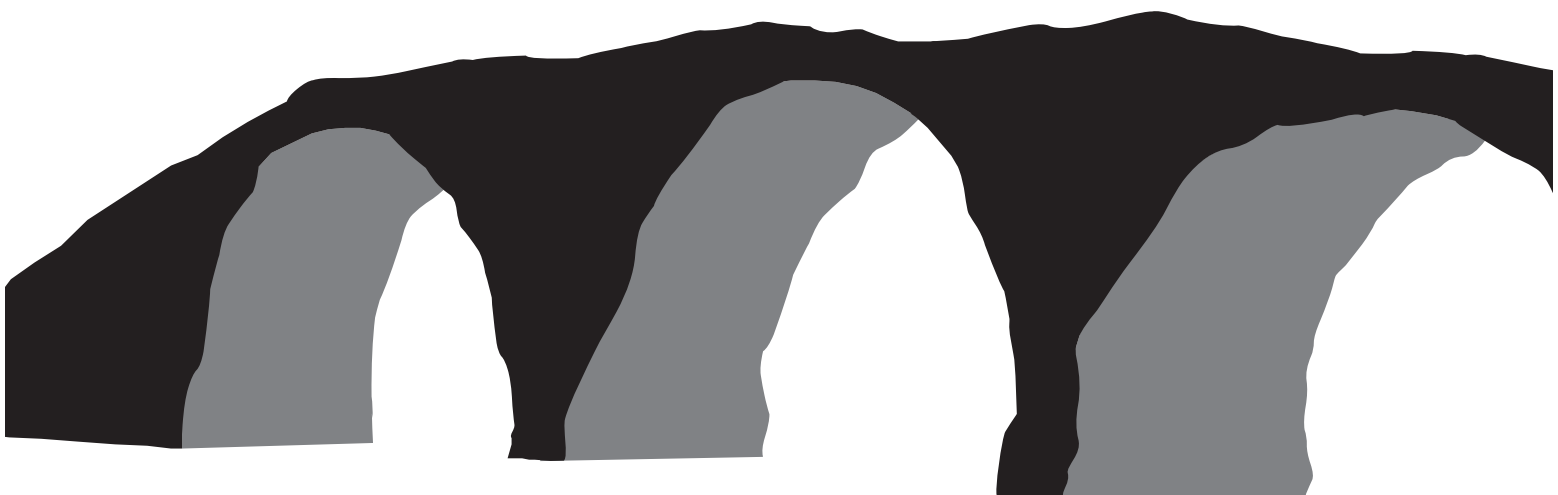
VESTÍGIOS – Revista Latino-Americana de Arqueología Histórica

Volume 3 | Número 1 | Janeiro – Junho 2009

ISSN 1981-5875

**CONTACTO ENTRE ABORÍGENES Y EUROPEOS EN
CUBA DURANTE EL SIGLO XVI TEMPRANO**

Lourdes S. Dominguez



CONTACTO ENTRE ABORÍGENES Y EUROPEOS EN CUBA DURANTE EL SIGLO XVI TEMPRANO

Lourdes S. Dominguez*

RESUMO

A chegada do colonizador europeu na região das Antilhas a começos do século XVI teve profundo impacto sobre as populações aborígenes locais. A cruel exploração a que foram submetidos em conjunto com as doenças epidêmicas, desnutrição, dentre outros, provocou uma rápida desestabilização das sociedades comunitárias no arquipélago. Assim o estudo da sobrevivência indígena durante os séculos XVI a XVIII implica, dentro deste contexto comunitário discutir o complexo processo de etnogenesis a partir dos conceitos de aculturação e transculturação.

RESUMEN

La llegada del colonizador europeo a la región de las Antillas a principios del siglo XVI tuvo profundo impacto sobre las poblaciones aborígenes locales. La cruel explotación a que fueron sometidos en conjunto con las enfermedades epidémicas, desnutrición, entre otros, provocó una rápida desestabilización de las sociedades comunitarias en el archipiélago. Así el estudio de la supervivencia aborígen durante los siglos XVI al XVIII implica, en este contexto, abordar el complejo proceso de la etnogénesis junto a los conceptos de *aculturación* y *transculturación*.

ABSTRACT

The arrival of European settlers in the Antilles had a profound impact on local aboriginal communities. The cruel exploitation of people, the spread of diseases, malnutrition, among other factors, affected communitarian societies in the islands at a rapid pace. Therefore, the study of aboriginal survival from the sixteenth to the eighteenth centuries involves the analysis of the complex process of ethnogenesis, along with the concepts of acculturation and transculturation.

* Oficina del Historiador, La Habana, Cuba, investigadora visitante, con apoyo FAPESP, en el Núcleo de Estudos Estratégicos, Universidade Estadual de Campinas, Brasil.
lourdes@cultural.ohch.cu

INTRODUCCIÓN

El contacto con los europeos tuvo consecuencias funestas para las comunidades aborígenes asentadas en el ámbito de las Antillas. En Cuba, la cruel explotación a que fueron sometidos sus primitivos habitantes mediante la esclavitud, la institución de las encomiendas y las llamadas “Experiencias Indias”, así como las secuelas que se transformaron en enfermedades epidémicas, desnutrición, desestabilización social, todo eso mermó sensiblemente el monto poblacional a la par que provocó una rápida desestabilización de las sociedades comunitarias en el archipiélago, apenas en los primeros cincuenta años a partir de la fecha de conquista en 1511.

Sin embargo, este hecho no significó de inmediato la total desaparición física de los indocubanos como se ha divulgado erróneamente, a causa de un desenfoque de la problemática real, presente en un buen número de textos históricos de Cuba y del Caribe. Los documentos existentes en los archivos pertenecientes a los siglos XVI, XVII y XVIII, recogen noticias que prueban la supervivencia de aborígenes en Cuba y el Caribe en ese período y, aunque de manera cada vez más esporádica, en épocas posteriores. La Arqueología ha contribuido, y no en poca medida, a la demostración de estos hechos.

En la formación de la nacionalidad cubana como caribeños intervinieron fundamentalmente representantes de etnias, principalmente los aborígenes de las Antillas, de la Península Ibérica y del continente africano, en un complejo proceso de transformación que dio como resultado el surgimiento de una identidad diferente con las características de los elementos componentes, pero a su vez, con rasgos cualitativamente nuevos que niegan, de manera dialéctica, los anteriores.

Los descendientes de indios, hispanos y africanos forman parte del actual pueblo cubano como una unidad étnica, cultural y mestiza totalmente nueva. Es de recalcar que en el Caribe como en Cuba no existen minorías de las etnias componentes, pues todos están mezclados. El estudio de la supervivencia aborígen durante los siglos XVI al XVIII implica, en este contexto, abordar el complejo proceso de la etnogénesis junto al choque de culturas, que hacen imprescindible, una vez más, apelar al siempre tan discutido término de *aculturación* así como a la vieja controversia entre éste y el vocablo *transculturación*. Ello con objeto de poder comprender ahora y de modo más apropiado esos hechos, a partir de los nuevos criterios aportados por la investigación histórica, la arqueología y la etnografía contemporáneas. Temas que en esta aproximación preliminar reduce sus alcances al ámbito de las Antillas.

EL CONCEPTO DE *TRANSCULTURACIÓN*

La palabra *aculturación* es utilizada desde las últimas décadas del siglo XIX, pero no es hasta 1936, en un artículo publicado en la revista *American Anthropologist* que el vocablo es definido. Allí se decía que:

“La *aculturación* comprende aquellos fenómenos que resultan donde los grupos de individuos que tienen culturas diferentes toman contacto continuo de primera mano, con los siguientes cambios en los patrones de la cultura original de uno de los grupos o de ambos...” (Redfield et al, 1936: 149-152).

El término *transculturación*, como es conocido, se debe al polígrafo cubano Fernando Ortiz, quien lo propusiera por vez primera en su libro *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar* de 1940, y fue adoptado de inmediato por la máxima figura de la Escuela Funcionalista en Antropología, Bronislaw Malinowski. Este autor señala (en Ortiz, 1965: XIII):

“Todo cambio de cultura, o como diremos desde ahora en adelante, toda *transculturación*, es un proceso en el cual siempre se da algo a cambio de lo que recibe..., un proceso en el cual ambas partes de la ecuación resultan modificadas. “

Ortiz (1965:103), entendía que el vocablo *transculturación* expresaba:

“...mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura a otra, que es lo que el rigor indica la voz angloamericana *acculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial *desculturación* y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de *neoculturación*”.

Mellville Herskovist (1952:571-572), uno de los tres eminentes antropólogos autores de la definición de *acculturation*, acepta con reservas el aporte de Ortiz, cuando afirma que de no haberse fijado el vocablo en inglés tan firmemente en la literatura antropológica, “*transculturación* podría igualmente ser bien usada para expresar el mismo concepto”. Y así fue adoptado posteriormente de forma generalizada por autores del habla castellana, hasta el punto que en la propia obra de Herskovist, en su edición de 1952, una nota editorial aclara que la palabra *transculturación* ha venido usándose en el libro “como la traducción más acertada de *acculturation*” (Fondo de Cultura Económica, eds en Herskovist, op.cit.: 572).

Sin embargo, el destacado antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre-Beltrán, en la década del 1950, rechaza totalmente el vocablo *transculturación* por razones etimológicas que tienen, según él, implicaciones conceptuales. La voz *acculturation* en rigor, indicaría por la adición de la partícula *ad* a la palabra *culture*, unión o contacto de culturas. *Transculturación* representaría únicamente, en cambio, tránsito de una cultura a otra de acuerdo con la acepción directa de la partícula *trans* (Aguirre, 1970:7-9).

La discusión entre una definición y otra no puede limitarse al estrecho marco de las etimologías, aunque los planteamientos de Aguirre-Beltrán son discutibles, incluso, en el propio plano etimológico. La partícula *ad* en inglés es un prefijo

que refleja, entre otros aspectos, proximidad e intensificación por lo cual *acculturation* implicaría aumento o adquisición de cultura, como señala Ortiz y reconoce al propio Aguirre-Beltrán en otro párrafo: “tornar culta a una persona” (Aguirre, 1970:153).

El antropólogo mexicano obvia que la partícula *trans* puede reflejar, en el tránsito de una cultura a otra, también el proceso de tránsito de los cambios cuantitativos en cualitativos, el cual forma parte de la esencia de la “lucha de los opuestos” que para él representa el cambio cultural (Aguirre, 1970:36). Pero resulta que en realidad el carácter creador de esos procesos no es considerado cabalmente en los fenómenos de *aculturación*. El propio Aguirre-Beltrán define integración intercultural como el “proceso social que tiende a armonizar y unificar diversas unidades antagónicas” (Aguirre, 1970: 39). El proceso de integración intercultural es, según Aguirre (1970:40) un opuesto de la *aculturación*.

LA DEFINICIÓN DE *TRANSCULTURACIÓN*

Cuando utilizamos este término para definir procesos de cambio recíprocos, es más apropiado que la definición de *aculturación*, como proceso de contacto en que pueden ocurrir cambios, indistintamente, en uno de los grupos o en ambos. Además, como ha afirmado el investigador John Dumolin (1973:46-47):

“La compleja dialéctica planteada por Ortiz entre *aculturación*, *desculturación* y *neoculturación* no fue debidamente apreciada, salvo por la adopción de la palabra *transculturación*, para traducir *acculturation* al español, hasta que en años recientes el término *desculturación* comienza a utilizarse en la medida que se ha ido reconociendo la pérdida de cultura como un prejuicio sufrido por los pueblos colonizados”.

Las diferentes fases de los procesos de *aculturación* que aparecen en la literatura antropológica contemporánea de Occidente incluyen: *desculturation* (marginalidad y etnocidio), *rejection* (segregación), *assimilation* (natural y forzada) e *integration* (multiculturalismo y pluralismo) (Berry, 1980:14-16). Sin embargo, la definición de cada uno de estos procesos aparece determinada por la relación con un grupo social o sociedad dominante: “*relationship to dominant society*” (Berry, 1980). O sea, que los procesos de *aculturación* no son considerados como parte de aquellos procesos que la etnología marxista califica como *etnotransformadores*.

El etnógrafo cubano A. Pedro Díaz (1981), en su trabajo acerca de la relación de los procesos de *transculturación* y la teoría del reflejo, considera el vocablo de Ortiz como representativo de los procesos *etnogenéticos unificados*. Según Pedro Díaz, la afirmación de Ortiz (1940), que define la *transculturación* como “todo abrazo de culturas”. Este autor, afirma que los procesos étnicos que forman parte esencial de la teoría *etnográfica marxista contemporánea*, no fueron definidos aún en esa época.

A partir de esos criterios es posible identificar la *transculturación* con la *aculturación*, como señala Herskovits, solo en cuanto a los procesos de asimilación étnica e integración interétnica, pero no en cuanto a los procesos etnotransformadores, pues por su carácter generador de nuevas etnias, éstos están asociados con el carácter de la *transculturación* que tiene que ver con la creación de fenómenos culturales nuevos.

Ortiz apuntaba, sobre el proceso de formación del pueblo cubano, que cada inmigrante, como un desarraigado de su tierra, participaba de un “doble trance de desajuste y reajuste, de desculturación o exculturación, y de *aculturación* o exculturación, y de *aculturación* o inculturación y al fin de síntesis, de *transculturación*” (Ortiz 1965:99), y cuando propugna por primera vez su neologismo afirma de forma nítida que lo hace “para que la terminología sociológica pueda sustituir en gran parte al menos, el vocablo *acculturation*”.

Es factible la utilización del término *transculturación* entonces, como ente general que acompaña los procesos de etnogénesis y dentro del cual se subsumen los conceptos de desculturación: “pérdida o desarraigo de cultura” (Ortiz, 1965:103) y *aculturación*: “adquisición de cultura” (Ortiz, 1965:103), referidos ambos fundamentalmente a los procesos de asimilación étnica e integración interétnica, y neoculturación: “creación de nuevos fenómenos culturales” (Ortiz, 1965:103).

Todas las categorías que relacionan los antropólogos occidentales con el concepto de *acculturation* (Berry, 1980:14-16), como puede comprenderse intraducibles esencialmente en la desculturación y la *aculturación* de Ortiz y no agotan la realidad más amplia del concepto de *transculturación*. El término de integración intercultural al que recurre Aguirre-Beltrán (1970:39-40), con el propósito de abarcar el fenómeno de generación de cultura, no refleja cabalmente el contenido étnico de este hecho, pues parte de la separación de los fenómenos culturales y sociales propia de la antropología occidental, en la cual se diluye la esencia del proceso de etnogénesis. La compleja concepción de Ortiz sobre el contacto de culturas, al margen de las etimologías, representa mucho más apropiadamente esos procesos (cf. Domínguez y Funari 2008).

EL PERÍODO DE CONTACTO ENTRE ABORÍGENES Y EUROPEOS

En fecha muy cercana a la salida de la edición de Fernando Ortiz, donde plantea los aspectos de la *transculturación*, el arqueólogo norteamericano Irving Rouse de la Universidad de Yale se refiere en su obra sobre las Lomas de Maniabón en Holguín, (1942:30) al contacto indohispánico sobre la base del estudio de materiales arqueológicos encontrados en Cuba y lo plantea como un proceso de *aculturación* diciendo: “el proceso de *aculturación* se encuentra también ilustrado por datos arqueológicos”, punto de vista este que va a ser sostenido en adelante, con la sola utilización del neologismo ortiziano en vez del término angloamericano, por autores del momento tales como Morales Patino y Pérez de Acevedo (1945:5, García Castañeda (1949:204), Payarés (1965), Rey 1969), Domínguez (1978) y Romero (1981:72).

En la década del cincuenta, durante el desarrollo de la Mesa Redonda de Arqueólogos del Caribe, se había dado por sentado la identidad de los términos *transculturación* y *aculturación*, en idioma español e inglés, como definición del “período de transición cultural indohispánico”. Esta práctica ha estado sustentada por una necesidad real de la disciplina arqueológica ante el estudio inmediato de las evidencias materiales.

Los ajuares arqueológicos deben ser sometidos a los procesos de observación y análisis, en los cuales se hace patente la existencia de piezas de procedencia aborígen y europea, así como de otras que presentan características de ambas culturas a las que el vocablo *transculturación*, con una connotación extendida a los objetos materiales particulares, brindó posibilidades de una adecuada clasificación. Esta tendencia se tradujo en la estructuración de diferentes estrategias de clasificación de las evidencias desde Irving Rouse (1942:149) hasta Lourdes Domínguez (1978:36-37).

E. Rey (1969), en la década del setenta, utiliza la definición de *transculturación* al mismo tiempo que a partir del método materialista dialéctico profundiza en el contenido real de ese proceso histórico; las consecuencias del encuentro entre pueblos con diferentes grados de desarrollo y el choque entre diferentes modos de producción. E. Rey (1969) reanaliza anteriores concepciones respecto al vocablo orticiano y plantea que en la etapa de contacto indohispánico se produjo fundamentalmente un etnocidio contra nuestras comunidades aborígenes y por tanto no debió ocurrir un proceso de *transculturación*. Esta autora acepta que a pesar del etnocidio ocurrido, en las primeras décadas de la conquista hubo una simbiosis cultural entre aborígenes e hispanos. El etnólogo J. Guanche (1983:22-33), afirma que los aborígenes cubanos sufrieron un proceso de asimilación forzosa por la cultura hispánica que no constituye, según él, un verdadero proceso de *transculturación*.

La repercusión de esta cuestión entre los estudiosos cubanos ha presentado características disímiles: Pichardo Moya (1945:50) e Ibarra (1979:7) y Arrom (1985:116-117) en fechas más recientes, entre otros, se refieren a la *transculturación* indohispánica, al parecer, de acuerdo con el neologismo de Ortiz y al margen de la problemática etnográfica.

La formación de la nacionalidad cubana constituye un proceso étnico que culmina con la aparición de un etnos nuevo. En Cuba no se integran unidades étnicas sino representantes de diferentes etnias, lo cual a la larga provoca el surgimiento del pueblo cubano, por lo que dicho proceso unificador debió caracterizarse por un carácter etnotransformador acompañado, por supuesto, por un complejo proceso de *transculturación* genialmente avizorado por Ortiz.

Dentro de este fenómeno, el contacto entre aborígenes y europeos en las primeras décadas de la conquista, no puede ser considerado como un proceso de asimilación (Alberto Pedro Díaz y Rafael López Valdés, contacto personal)

pues no existe un etnos asimilador estabilizado sino representantes de diferentes etnias peninsulares que interaccionan entre sí y con representantes de etnias indoantillanas desestabilizadas rápidamente por el etnocidio provocado por la conquista (cf. Zarankin y Salerno 2008: 43-45, para estudios recientes sobre el tema de la etnicidad en Suramérica).

No obstante, este contacto inicial entre aborígenes y europeos, que puede ser apreciado materialmente en las evidencias arqueológicas de ese período e incluso en los documentos de la época, tanto en la cultura aborígena como en la europea, sí representó un proceso de *transculturación* en el sentido del intercambio recíproco que le da Ortiz. Así, podría definirse esa “simbiosis cultural” que reconoce al margen del etnocidio real que ocurre en el Archipiélago Cubano: sólo que una “transculturación fracasada” como apuntaba Ortiz (1965:101), para señalar la no aparición de una nueva cultura como resultado de este contacto, sino de un mayor y complejo proceso de *transculturación* que diera origen, más tarde, a la nacionalidad cubana y en que si estuvo presente el aporte aborígena.

A este proceso transcultural “indohispánico”, del cual pueden hallarse huellas de desculturación y *aculturación* en piezas y documentos, consideramos más apropiado referirnos por las evidencias del proceso mismo, al no haber implicado éste una síntesis cultural nueva; o sea, las evidencias de *transculturación* indohispánica con preferencia a la malograda *transculturación* indohispánica propiamente dicha. Así, el estudio arqueológico de esos hechos puede definirse más propiamente, pensamos, como el estudio de las evidencias de *transculturación* indohispánica producto del contacto entre aborígenes y europeos, ocurrido en las Antillas, fundamentalmente en las primeras décadas del siglo.

EL ENFOQUE DEL CONCEPTO

Alejandro de Humbolt, llamado con justeza el segundo descubridor de Cuba, anotaba en su periplo por la costa de la Isla:

“Desde Batabanó hasta Trinidad, en una distancia de cincuenta leguas no existe ningún poblado; apenas se encuentra uno con dos o tres corrales de puercos o de vacas, no obstante en tiempos de Colón, esta tierra estaba habitada a todo lo largo del litoral. Cuando se excava en los terrenos con el propósito de hacer un pozo, o cuando los torrentes surcan la superficie de la tierra durante grandes crecidas, se descubren a menudo hachas de piedra y algunos utensilios de cobre” (en Ramírez Corría, 1959:282).

Ramírez Corría (1959:50), señala al respecto que la Sociedad Espeleológica de Cuba había hallado en estos mismos lugares “restos de procesos de *transculturación* hispano-indígena”.

Referencias de este tipo es posible encontrarlas mayoritariamente en la bibliografía cubana en relación con los procesos de contacto indohispánicos en nuestro

territorio. Sin embargo; algunos especialistas tienden últimamente a rechazar que un proceso transcultural como tal se hubiese producido realmente entre aborígenes y españoles. Fernando Ortiz inicia ambas corrientes de opiniones al mismo tiempo que define por vez primera el vocablo en cuestión, diciendo: “Transculturación fracasada para los indígenas y radical y cruel para los advenedizos. La india sedimentación humana de la sociedad fue destruida en Cuba y hubo que trasmigrar toda su nueva población” (Ortiz, 1965: 101).

En fecha aproximadamente similar, teniendo en cuenta las demoras editoriales, Rouse (1942: 30) al parecer, niega los planteamientos de Ortiz al afirmar que existen pruebas arqueológicas en Cuba de dicho proceso: the process of acculturation is well illustrated by the archaeological data. Se trata, tal vez, de la identificación que hace Herskovits (1952:572) entre los términos de acculturation y transculturación, aceptada generalmente en el campo editorial, ya que no se corresponde con los hechos reales.

Ortiz y Malinoswski niegan de inicio esa identidad, al afirmar el primero con el beneplácito de su prologuista y admirador:

“Que el vocablo transculturación expresa mejor las diferencias fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que indica la voz angloamericana acculturation, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de neoculturación” (Ortiz, 1965:103).

O sea, ¿pudieran hallarse distinciones entre desculturación, pérdida o desarraigo de cultura; neoculturación, creación de nuevos fenómenos culturales; acculturation, adquirir una distinta cultura y, a su vez, entre cada una de estas definiciones y el proceso de *transculturación* como ente más general del sistema de tránsito de una cultura a otra?

Tal vez lo entienda así John Dumoulin (1973:47) cuando señala en crítica a Herskovits que este “no analiza la influencia de las fuerzas materiales de la esclavitud y el capitalismo en la desculturación, *aculturación* y neoculturación”. Y entonces quizás por esto dicho autor escriba el vocablo en la grafía castellana *aculturación* (práctica actualmente generalizada), ¿o se trata, por el contrario, que Ortiz rechaza categóricamente del contenido *transculturación* su acepción de adquisición de una nueva cultura por sus implicaciones morales relacionadas con el colonialismo? Así no habría, como él señala, *transculturación* para el aborigen, sino *aculturación* y este sería el significado de la afirmación opuesta de Irving Rouse cuando se pronuncia positivamente por la acculturation. Disímiles posiciones de ambos autores sobre el problema del colonialismo; positiva una, la del gran polígrafo cubano y negativa la otra; la del eficiente pero reaccionario arqueólogo norteamericano.

En otras palabras, no tendría lugar un proceso de *transculturación* entre aborígenes y españoles puesto que ocurría una *aculturación* de los aborígenes a favor de los hispanos. J. Guanche (1983:20) plantea una idea similar cuando propone el manejo del problema mediante categorías de la etnografía contemporánea como los son la consolidación étnica, la asimilación étnica y la integración interétnica:

“En la consolidación étnica, afines por la lengua y la cultura en una sola comunidad. La asimilación étnica abarca los procesos de disolución de grupos pequeños (o representantes aislados) de un pueblo en medio de otro. Existen dos tipos de asimilación: forzada y natural. Esta última, como señalara Lenin, siempre posee un carácter progresista, a diferencia de la primera que está caracterizada por actos de fuerza desde la opresión económica, política y social, hasta los procedimientos racistas más aborrecibles incluyendo el etnocidio o exterminio masivo” (Guanche, 1983:21).

Este autor considera un proceso de asimilación forzada el contacto de los conquistadores españoles y la población aborígena de Cuba. Por integración interétnica (aproximación entre distintas naciones o grupos representantes de diversas comunidades étnicas) se entiende la interacción de unidades étnicas fundamentales que se diferencian sustancialmente por sus parámetros lingüístico-culturales, y que conduce a la aparición en ellas de ciertos rasgos étnicos comunes (Guanche, 1983:20).

Este fenómeno lo entiende el citado autor, en Cuba, como la compleja interacción de los componentes hispánicos, africanos y otros, el cual implica para él un verdadero proceso de *transculturación* (Guanche, 1983:21-23). O lo que es lo mismo, se supone que el fenómeno transcultural sea propio del proceso de integración interétnica y no de la consolidación y la asimilación étnica.

Dentro del fenómeno de la integración interétnica de las diferentes comunidades españolas, analiza el autor procesos de neoculturación y desculturación (Guanche, 1983:155,157), más no así en lo referente a la consolidación y mucho menos a la asimilación, en este caso de nuestros aborígenes por los colonizadores hispanos. La *transculturación* que implica por si misma un “proceso de transformación dialéctica de la cultura, es decir, el salto cualitativo de una cultura a otra” (Guanche, 1983:22-23) aparece como privativa de la integración interétnica.

El autor se apoya en los criterios de Estrella Rey para plantear que el genocidio, refiriéndose a los indocubanos, no implica la total desaparición de todos los miembros de un grupo o nación, apuntando además que en caso de Cuba “la desaparición o eliminación física de la mayoría de los portadores de la cultura no implicó obligatoriamente el exterminio de toda la cultura aborígena” (Rey, 112-113).

Permítasenos entonces, expresar algunas ideas acerca de las afirmaciones de Jesús Guanche: ¿es que en los procesos de asimilación no se manifiesta una “transformación dialéctica de la cultura” (Guanche, 1983:23), por el solo hecho

de producirse un contacto, entre un grupo dominante numéricamente mayor y otro minoritario? ¿O es que si la *transculturación* “es la forma particular de manifestarse en el plano cultural, las leyes universales de la dialéctica” (Guanche 1983:23), si debe haber también *transculturación* en los procesos de asimilación?

M. Herskovits apunta que la asimilación es a veces una fase de la *transculturación* (Herskovits, 1952:565), pero el concepto de asimilación según Herskovits y Guanche, representa los puntos de vista diferentes de la antropología sociocultural burguesa y la etnografía marxista contemporánea.

El caso es que este enfoque etnográfico, por novedoso, y la fórmula de *aculturación* de los aborígenes a favor de los hispanos, por sutil, no han sido tomados en cuenta hasta el presente por un buen número de autores cubanos que se han referido a este tema, al menos de forma consciente o directa.

Pichardo Moya, uno de los mayores y más objetivos historiadores de nuestro pasado aborígen, era de la opinión de que “poco sabemos de la *transculturación* entre indios y españoles” (Pichardo, 1945:50), adhiriéndose de esta manera al grupo de partidarios de la existencia de ese proceso, cinco años después de la negativa original de Ortiz. Un año más tarde, Morales Patiño y Pérez de Acevedo (1946:5), se refieren al “instante preciso, interesantísimo, en que la cultura hispánica haría impacto con la indocubana, verificándose el fenómeno sociológico de la *transculturación*, término este último- según los autores- muy felizmente empleado por Fernando Ortiz”, con lo que se oponen a este sabio a la vez que dan crédito al neologismo introducido por él.

En otro momento señalan que “el período de *transculturación* indo-hispánico en Cuba, fue muy breve, pero la arqueología nos indica que existió” (Morales Patiño y Pérez de Acevedo, 1946:5). En Cuba y las Antillas “este período terminó con la desaparición de la raza indígena sin absorción ni mestizaje apreciables” (Morales Patiño y Pérez de Acevedo 1946:6) Concluyen afirmando que “se llama Período de *Transculturación* Indohispano al breve espacio de tiempo, durante el cual ocurrió un intercambio de costumbres, vocablos, útiles, enseres, etc. entre los indo-antillanos y los españoles (Morales Patiño y Pérez de Acevedo 1946:18).

Se trata, este enfoque precedente de una perspectiva de trabajo de la arqueología de campo que viene de Rouse (1942), continúa con los citados autores, después García Castañeda (1949), más recientemente Payarés (1965) y de manera especial, Domínguez (1978, 1980, 1985) y Romero (1981) conforme discutiremos más adelante.

García Castañeda vuelve a refrendar la validez del concepto dentro del proceso de contacto indohispánico en la zona oriental: “las exploraciones arqueológicas realizadas en los asientos indios del Yuyal y del Pesquero, ambos pertenecientes al término municipal de Holguín, comprueban que en la región holguinera se

produjo una *transculturación* entre el español y el indio, más visible en el español” (García Castañeda, 1949:204).

Más adelante señala que esta *transculturación* “fue de limitada duración” por la desaparición rápida de los aborígenes. Este autor concluye con un planteamiento muy interesante: “la *transculturación* fue efectiva en el colonizador español no así en el indio, por haber desaparecido de la región” (García Castañeda, 1949:205). Se refiere al hecho, acaso sin saberlo, en términos de *aculturación* y no de *transculturación*; tal vez por ello se remita al problema en trabajos siguientes al respecto como *interculturación* entre indios y españoles.

Hasta el triunfo revolucionario, en el plano teórico, se mantiene aproximadamente el mismo estado de opinión acerca de esta problemática. Es decir, se da por sentado el hecho de una *transculturación* indohispánica de acuerdo con los planteamientos de los autores citados sin entrar en mayores disquisiciones al respecto. En la década del sesenta con la fundación del departamento de Antropología de la Academia de Ciencias, se sientan las bases para un desarrollo científico integral de la Arqueología de Cuba y por ende se reanudan con perspectivas más amplias los estudios sobre la época de contacto indohispánico.

De esta primera etapa data el trabajo de Rodolfo Payarés (1965), que retoma el problema en el punto en que fuera dejado por los arqueólogos de antes del sesenta. Mención aparte merece la línea de trabajo desarrollada en este sentido por Estrella Rey; su aproximación inicial pone, por primera vez, el sello historiográfico marxista al tema permitiendo dilucidar claramente dentro del asunto del choque de aborígenes e hispanos; el encuentro de disímiles modos de producción y la incidencia directa en la desintegración de las comunidades primitivas de Cuba (Rey, 1969, 1970). Por esta fecha la autora utiliza aún el concepto “tradicional” de *transculturación* para referirse a la etapa de contacto (Rey, 1969, 1970).

Su profundización en los estudios paleoetnográficos permite una posible solución a la contradicción existente entre el contenido de los conceptos de *transculturación/aculturación* y el proceso histórico en cuestión. Las características de las relaciones entre conquistadores, colonizadores y las comunidades aborígenes cubanas se tradujo, según ella, en un verdadero etnocidio condenado por la leyes internacionales, y por tanto, la simbiosis cultural entre españoles e indios no representó progreso social alguno para éstos últimos. Por esto no sería posible pensar en un proceso de *transculturación* en este caso.

Tan solo una pequeña inquietud permítasenos expresar: ¿no sería conveniente llamar a esa simbiosis cultural más aprobadamente *desculturación* con toda la connotación particular que implique el término?

A una nueva generación correspondió el enfrentamiento de esta problemática desde el punto de vista de las disciplinas arqueológicas: L. Domínguez, autora de este trabajo, apuntaba que el contacto entre españoles e indios no debió ser “tan efímero ni tan simple como se ha pretendido plantear ya que los estudios

históricos y arqueológicos han demostrado que este período fue lo suficientemente amplio como para dar origen al fenómeno sociológico de la transculturación” (Domínguez, 1978:35). Y propone una metodología de análisis de campo y laboratorio con el fin de abordar este hecho que será objeto de análisis en los párrafos subsiguientes.

Domínguez en 1980, estudia la llamada cerámica de *transculturación* en el sitio colonial Casa de la Obraría, en La Habana Vieja, a partir de la mencionada estrategia de trabajo. Aún en fecha reciente, mantenía este criterio compartido por otros especialistas, respecto a la existencia de un proceso de *transculturación* indohispánica, y reconoció los aportes de Estrella Rey a estos estudios cuando señalaba “estas (las piezas arqueológicas del sitio El Yuyal, en Holguín)... han sido estudiadas también con otros criterios, recientemente por Estrella Rey”. Además hace notar otro planteamiento de esta especialista diciendo que de acuerdo a lo expuesto por ella algunas evidencias del sitio no deben catalogarse como materiales de *transculturación*, sino objetos sui generis que ambas culturas adoptaron (Domínguez, 1985:32).

Leandro Romero en 1981 aborda el tema del contacto entre aborígenes e hispanos a partir de una perspectiva general que abarca desde los aspectos puramente arqueológicos hasta el estudio de las fuentes documentales, oportunamente reseñados en su trabajo; pero este se limita, en esencia, al ámbito bibliográfico. Romero da crédito a la metodología propuesta por L. Domínguez respecto a “sitios de contacto y transculturación” (Domínguez 1978:37), aunque en otras partes del texto se refiere al contacto indohispánico como un caso de *aculturación* (Romero, 1981:72).

Las características propias de la disciplina arqueológica por basarse fundamentalmente en los trabajos de campo y laboratorio, hacen que los investigadores vean las cosas desde un punto de vista sui generis, así por ejemplo en los ajuares arqueológicos aparecen evidencias con muestras de un tránsito entre formas aborígenes y españolas, lo cual es además, un hecho concreto que puede representar incluso la peculiaridad principal de un sitio o grupo de sitios.

Los arqueólogos deben saber enfrentar estas incógnitas de su objeto de estudio y no soslayarlas por discusiones teóricas de gabinete. Tal vez por ello para los especialistas de esta ciencia resulte más familiar el concepto de *transculturación* que parece estar más asociado a los contenidos de la cultura material estudiada por ellos. El vocablo asimilación, por ejemplo, parece más apropiado para la ciencia etnográfica.

El caso es que los arqueólogos desde temprano han sabido afrontar objetivamente el problema; Irving Rouse desde 1942 parece haber sido el primero en apreciar el fenómeno con lente del arqueólogo moderno, en los sitios y colecciones estudiadas por él en su conocida obra sobre las montañas de Maniabón en Holguín. Nos preguntamos si Ortiz rechazaría la posibilidad de una

transculturación indohispánica a causa de haber sido constatado estos hechos de forma sistemática por Rouse en fecha posterior a su obra *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940).

El arqueólogo norteamericano anota la presencia de objetos de origen europeo en asentamientos aborígenes y llama la atención acerca de que estos aparecen solo en una parte de los residuarios, lo que puede indicar, según él, que estos estuvieron habitados antes de la llegada de los españoles y continuaron después siendo utilizados: the European material is limited to a small part of each site, indicating that the nine involved, were all founded in prehistoric times but continued in use after the arrival of the Spaniards (Rouse, 1942:144).

Rouse describe tres tipos de objetos con “trazas” europeas que aparecen en los sitios aborígenes: First, There are objects made in the typical Indian manner and of typical Indian material but imitating the shapes of Spanish materials but employing the usual Indian techniques and shapes ... Finally, there are objects which the Spaniards probably traded to the Indians*. (Rouse, 1942:144).

Esta línea de trabajo es continuada casi al pie de la letra por Morales Patiño y Pérez de Acevedo en 1946, amén de la consideración por parte de estos autores de elementos que Guanche (1983:113) actualmente denomina “tradiciones aborígenes persistentes” y dando fé de esto el cuadro que presentan Morales Patiño y Pérez de Acevedo en esa fecha y que resumidamente destaca dos aspectos: 1) *transculturación* española en objetos españoles en los residuarios aborígenes, en objetos usados y hechos con esos materiales y en objetos indígenas con marcada influencia española y 2) *transculturación* indígena en objetos hispano-coloniales de origen indígena, vocablos, alimentos, costumbres.

Resulta así interesante el manejo del concepto *transculturación* por los citados autores, pues la *transculturación* española la ven en los sitios aborígenes y la indígena hasta en las reminiscencias actuales, lo cual se acerca más bien a la idea de la *aculturación* como podría ser postulado por Rouse, por ejemplo, con lo que tal vez se muestren más fieles seguidores de su mentor científico ideológico.

La perspectiva tres décadas después seguida por Domínguez resulta mucho más directa, ya que la autora entiende que deben existir dos formas de apreciar esas evidencias materiales:

- a) cuando los materiales que aparecen en el contexto no son muy abundantes, se presentan en las capas superiores, casi en la superficie y no hay variación en su forma original, ni tampoco evidencias de rehuso.
- b) cuando los materiales que aparecen en el contexto son bastante frecuentes, se colectan a distintos niveles en la excavación, y presentan variación en su forma original así como evidencias claras de que han sido usados y rehusados posteriormente, o también los que son un producto nuevo de la creación de ambos grupos culturales y son verdaderas piezas transculturales. (Domínguez, 1978:36-37).

A partir de los criterios del análisis arqueológico, la autora plantea la existencia de sitios de contacto y sitios de *transculturación* y en su más reciente obra del 1985 profundiza esta línea esclareciendo un poco estos conceptos.

En la actualidad pensamos que esa estrategia continua siendo válida para el estudio de ese fenómeno en las primeras etapas de la historia colonial. Sin embargo, en la medida en que nos adentramos en los siglos subsiguientes creemos que las huellas de la asimilación, simbiosis o *transculturación* de los aborígenes debe reflejarse cada vez menos en las evidencias materiales relacionadas con las actividades económicas más directas. Esas evidencias deben estar representadas por objetos fundamentalmente de procedencia o manufactura europea, los cuales pudieran de todos modos ser pruebas de la supervivencia de nuestros antepasados, así como también en las actividades laborales que era traídas de Europa e insertadas en nuestras tierras, como el pastoreo y la metalurgia.

En ese caso, en la misma medida que nos aproximemos cada vez más a etapas recientes de la historia en estos estudios, las evidencias arqueológicas deberán hallarse en capas estratigráficas menos profundas – en residuarios a campo abierto- por este motivo debe señalarse la importancia de los trabajos sistemáticos de superficie como línea de trabajo.

En las excavaciones realizadas en sitios ubicados en enclaves urbanos debe primar de todos modos una gran precisión estratigráfica. Rouse se refiere a los objetos de procedencia europea en los residuarios aborígenes, señalando la probable forma de obtención de los mismos por parte de los indios y que pudo ser a partir del comercio con los españoles: *objets which the Spaniards probably traded to the Indian*, forma de obtención ésta que debió incrementarse paulatinamente en el decursar del tiempo. Es decir, entendiendo ese comercio como la sustitución progresiva de la confección de instrumentos de trabajo primitivos por la obtención de herramientas cualitativamente superiores, que eran producto de la tecnología europea del momento.

Respecto a las costumbres y creencias de los aborígenes, estas debieron resistir más el cambio, pues es bien conocido que esa es la característica de las manifestaciones mágicas religiosas. Su mayor persistencia en el tiempo está bien señalada.

La *transculturación* indohispana es refrendada en la actualidad también por autores de gran prestigio fuera del ámbito arqueológico práctico como es José Juan Arrom, que señala en una de sus últimas publicaciones:

“Y ya en plan de explicaciones, debo insistir en que, contrario a lo que se ha venido repitiendo desde hace siglos, los taínos no fueron exterminados en los primeros choques de la conquista. Es cierto que fueron diezmados por los desafueros de la turba conquistadora, por las enfermedades que introdujeron los recién llegados y por el cruel tratamiento a que fueron sometidos los que cayeron en manos de los encomenderos. Pero no todos los españoles fueron crueles, ni todos los taínos fueron exterminados. Hubo también entre conquistadores y conquistados un paulatino proceso de convivencia y *transculturación*” (Arrom, 1985:116, 117).

Por otra parte, el historiador cubano Jorge Ibarra ha manifestado: “pudieron ser los terrenos de cultivos favorables para un período de *transculturación* en el cual no era necesario que hubiera paz, hasta en los propios palenques de indios puede haber *transculturación*” (Ibarra, 1979:7).

La utilización en ambos casos del concepto de *transculturación* parece remitirse a todas luces al neologismo orticiano, reivindicado inclusive por Jesús Guanche como “forma particular de manifestarse, en el plano cultural, las leyes universales de la dialéctica” (Guanche, 1983:23).

Se impone, sin embargo, la confrontación de los criterios con que se patenta o rechaza este concepto o las particularidades de sus acepciones en unos y otros casos. Esta necesidad, aunque escasa a los propósitos centrales de la presente revisión bibliográfica del problema entre arqueólogos cubanos, no impide que a manera de sugerencia se anoten algunos de los aspectos esenciales sobre los cuales debiera basarse la misma.

La acotación que hace Guanche (1983:19-21) del concepto de *transculturación* limitándolo a los procesos de integración interétnica debe ser contrastada mediante el estudio de las fuentes etnográficas contemporáneas y los hechos históricos concretos. Esto, unido a la revisión de los criterios con que es utilizado el vocablo en cuestión, muestra que la controversia entre *aculturación* y *transculturación* no parece aún del todo zanjada como anotábamos al principio. Véase si no, la definición de *aculturación* que se promueve actualmente en trabajos de sociólogos cubanos:

“Aculturación. Es en general, el proceso que se deriva del contacto de dos sociedades o grupos étnicos de diferentes culturas. Este proceso puede dar lugar a la incorporación de rasgos de una cultura por otra o difusión cultural; a la fusión de dos o más culturas diferentes en un nuevo complejo cultural o *transculturación* y-o a la sustitución de manera más o menos completa de una cultura autóctona por la otra sociedad o asimilación. El proceso de *aculturación*, que es asimétrico en los casos de *transculturación* y asimilación, supone un nexo de dependencia y-o dominación entre las sociedades o los grupos étnicos cuyas culturas se contactan” (Valdés, 1986:63-64).

La difusión cultural, la *transculturación* y la asimilación aparecen como formas de manifestarse la *aculturación*; la *transculturación* resulta “asimétrica” y supone dependencia o dominación, aspecto este último que, según Guanche, ocurre en la asimilación. Por otra parte, el concepto de difusión cultural que tradicionalmente ha estado asociado en sus formas más extremas a la negación de la evolución de la sociedad, es aparentemente reivindicado como el aspecto positivo de la *aculturación*. No quiere decir con ello que neguemos la posibilidad de la difusión, sino el tratamiento apologetico de esta. Cuando dicho autor entra en materia expresa: “llamamos *aculturación* a la fase, plano o nivel del proceso de integración a lo largo del cual la población cubana en los Estados Unidos es objeto de asimilación

a la cultura dominante en la sociedad anfitriona” (Valdés, 1986:5), definición que se acerca estrictamente a la “adquisición de cultura” que atribuye Ortiz al término de *aculturación*, autor que, además Valdés parece desconocer por completo.

En resumen, la equiparación del vocablo *transculturación* con las categorías de la etnografía contemporáneas, en el caso de que esto sea posible, debería realizarse a partir de todas las posibilidades que permite la definición de dicho concepto y no solo de una parte de estas. Por otro lado, la opción ante este vocablo y el término *aculturación*, además de los aspectos formales e ideológicos que implica, creemos que representa también un punto importante de discusión que atañe a los rasgos intrínsecos de la sociedad cubana, pues el rechazo a la mala interpretación del aporte del neologismo de Ortiz en este plano, constituye una asimilación del cuerpo de ideas de los antropólogos occidentales.

Constituye un imperativo de la investigación arqueológica moderna, la estructuración de estrategias apropiadas para el estudio de las evidencias materiales en cada momento histórico concreto y este es el hecho que debe enfrentarse en Cuba al abordar en la actualidad, con un criterio lo más objetivo posible, el estudio del período de contacto indohispánico, y de los elementos de la cultura aborígen que pervivieron a dicho proceso. R. Dacal y M Rivero de la calle (1986:18-14), han afirmado que la arqueología es “en esencia, la búsqueda de información por medio de las evidencias materiales que quedan de los más diversos momentos de nuestra historia”. Momentos éstos para los cuales “la actividad de los hombres cuyas huellas estudiamos nos fijan las técnicas que debemos emplear”.

En esta parte del trabajo se abre una discusión acerca de la estrategia que debe ponerse en práctica en el estudio del mencionado período de contacto que implicó un rápido proceso de cambio en las costumbres tradicionales de las comunidades aborígenes de Cuba, lo cual puede observarse indirectamente desde sus inicios incluso en los documentos históricos sobre la Institución de las Encomiendas y las llamadas “Experiencias Indias”.

Es propósito fundamental de este trabajo paralelamente al inicio de una discusión sobre esta temática, la exploración de los lineamientos de investigación que es oportuno delimitar en este sentido.

Fernando Ortiz (1965:101), al mismo tiempo que definía por primera vez el neologismo que opone a la voz angloamericana *acculturation*, afirma que para nuestros aborígenes el contacto con el mundo hispano representó, como ya expresamos anteriormente, “una transculturación fracasada”. También dijimos que por la misma fecha Irving Rouse se refería a la etapa de contacto indohispánico, sobre la base de los materiales arqueológicos encontrados en Cuba y el Caribe, como un caso de *transculturación*, “proceso bien ilustrado con los materiales”. Punto de vista éste que será sostenido en lo adelante por los arqueólogos, con la sola utilización del neologismo orticiano en vez del término instituido en inglés.

Esta problemática se trabajó en la estructuración de diferentes estrategias de clasificación de las evidencias materiales desde un punto de vista de aquello planteado por Rouse en 1944. Domínguez objetiviza aun más la estrategia y hace hincapié en la colecta estratigráfica de las evidencias para afirmar con más posibilidades el hallazgo.

En la actualidad los estudios de la época de contacto así como los elementos de la cultura autóctona que perviven a ese proceso, requieren de un trabajo de campo mucho más ágil. También los escasos documentos escritos en la época que han llegado a nosotros, nos llevan a entender que deben ser estudiados interdisciplinariamente.

El historiador Julio LeRiverand en 1963, planteó que “los indios constituyeron un grupo importante en las primeras etapas de la conquista que generalmente se olvida... por que han dejado pocos testimonios ideológicos de su actitud”. Y es posible que se vaya produciendo un proceso progresivo de *transculturación*, que es ineludible tomar en cuenta cuando tomamos el enfoque arqueológico de esta problemática.

Por ello resulta imprescindible la definición de dos estrategias concretas en la metodología arqueológica a partir de dos momentos históricos distintos, a saber: el Periodo de contacto relacionado con la conquista y la colonización, con un alcance hasta mediados del siglo XVI y las épocas posteriores, pues las características de las evidencias materiales deben mostrarse en ambos cualitativamente.

AGRADECIMIENTOS

Este artículo es el resultado de investigaciones de muchos años, desarrolladas de esta manera gracias a becas de FAPESP (Consejo de Investigaciones Científicas del Estado de San Pablo, Brasil), como profesora invitada, en actividades en el Núcleo de Estudos Estratégicos de la Universidad de Campinas (NEE/Unicamp) con el Profesor Pedro Paulo A. Funari, a quién soy pues agradecida. Además del apoyo institucional de FAPESP y NEE/Unicamp, menciono todavía la Oficina del Historiador de la Habana, Cuba, la Academia de Ciencias de Cuba y el Museu de Arqueologia e Etnologia de la Universidad de San Pablo (MAE-USP), Brasil.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE, G. 1970. El proceso de aculturación en México. Editorial Comunidad. Instituto de Ciencias Sociales. México. D.F.
- ARROM, J. J. 1985. En el fiel de América. Editorial Letras Cubanas. La Habana.
- BERRY, J. Q. 1980. Acculturation as varieties of adaptation. West New Press.
- DACAL, R. y Rivero de la Calle M. 1986. Arqueología Aborigen de Cuba. Editorial Gente Nueva, La Habana.
- DOMÍNGUEZ, L. 1978. La transculturación en Cuba (siglo XVI-XVII). Cuba Arqueológica. Editorial Oriente. Santiago de Cuba.
- _____ 1980. Cerámica de Transculturación en el sitio colonial Casa de la Obraría. Cuba Arqueológica II. Editorial Oriente. Santiago de Cuba.
- _____ 1985. Arqueología Colonial Cubana: dos estudios. Editorial Ciencias Sociales. La Habana.
- DOMÍNGUEZ, L. y FUNARI, P. P. A. 2008. Arqueología de los esclavos africanos e indígenas en Brasil y Cuba. Revista de História da Arte e Arqueologia, v. IX, p. 1-20.
- DUMOULIN, J. 1973. Introducción a la compilación: Cultura, Sociedad y Desarrollo. Editorial Ciencias Sociales. La Habana.
- GARCÍA CASTAÑEDA, A. A. 1949. La transculturación indo-española en Holguín. Revista de Arqueología y Etnología. 2da. Época. Año IV ene-dic. La Habana.
- GUANCHE, J. 1983. Procesos etnoculturales de Cuba. Editorial Letras Cubanas. La Habana.
- HERSKOVITS, M. 1952. El hombre y sus obras. Fondo de Cultura Económica. México.
- IBARRA, J. 1979. Las grandes sublevaciones indias desde 1520 hasta 1540 y la abolición de las encomiendas. Aproximaciones a Clío. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana.

- LE RIVERAND, J. 1963. Los problemas históricos de la conquista de América. Revista Islas. Universidad de Las Villas. Vol. V no. 2. Santa Clara, Cuba.
- MORALES PATIÑO, O. R. y Pérez de Acevedo. 1946. El período de transculturación indohispánico. Contribuciones del Grupo Guamá No. 4,5 y 6. La Habana.
- ORTIZ, F. 1965. Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. Consejo Nacional de Cultura. La Habana.
- PAYARÉS, R. 1965. El período de transculturación indohispánica en la historia de Cuba. Departamento de Arqueología. ACC, La Habana.
- PEDRO DÍAZ, A. 1981. El concepto de transculturación y la teoría del reflejo. Evento Centenario de Fernando Ortiz. ACC, La Habana.
- PICHARDO MOYA, F. 1945. Los indios en Cuba en sus tiempos históricos. Academia de la Historia. La Habana
- RAMÍREZ CORRÍA, F. 1959. Exerta de una Isla Mágica. Edit. Olimpo. México.
- REDFIELD R., LINTON R. y HERSKOVITS M. 1936. Memorandum on the study of acculturation. American Antrhopology. Vol.: XXXVII.
- REY, E. 1969. La transculturación indohispánica en Cuba. Serie Histórica. No. 4. ACC, La Habana.
- _____ 1970. Las peculiaridades de la desintegración de las comunidades primitivas cubanas. Serie Antropológica. No. 5. ACC, La Habana.
- ROMERO, L. 1981. Sobre las evidencias arqueológicas de contacto y transculturación en el ámbito cubano. Revista Santiago. No. 44. Santiago de Cuba.
- ROUSE, I. 1942. Archaeology of the Maniabon Hills. Cuba. Yale University on Anthropology no. 26 New haven Yale Univ. Press.
- VALDÉS, J. 1986. La integración de la comunidad cubana en los Estados Unidos. Seminario de migraciones latinoamericanas hacia EE.UU. CEA.LASA, La Habana.
- ZARANKIN, A. y SALERNO, M. 2008. "Looking South": Historical archaeology in South America, Historical Archaeology, 42, 4. Pp 38-58.